

Derechos humanos y multiculturalismo

Ángel Puyol

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Filosofia

Angel.Puyol@uab.es

Resumen

En este artículo, discuto el modo en que las diferencias culturales afectan a la igualdad de oportunidades. La cuestión que suele enfrentar a liberales y multiculturalistas se centra en si las creencias culturales se deben considerar como elecciones libres o como circunstancias dadas o involuntarias, lo que acaba siendo crucial para evaluar si ha habido o no igualdad de oportunidades en un determinado caso. Mi idea es que este modo de entender la cuestión puede superarse con una revisión del ideal de igualdad de oportunidades.

Palabras clave: igualdad, igualdad de oportunidades, multiculturalismo, derechos humanos.

Abstract. *Human rights and multiculturalism*

In this article, I discuss how cultural differences affects equal opportunity. Usually, liberals and multiculturalists confront each other about if cultural beliefs should be considered as free choices or as involuntary circumstances, which is crucial to evaluate if equal opportunity exists or not on a given case. My opinion is that a new conception of the ideal of equality of opportunity overcomes this confrontation.

Key words: equality, equality of opportunity, multiculturalism, human rights.

El multiculturalismo cree que deberíamos extender los derechos humanos a los derechos culturales. Al fin y al cabo, la cultura (en un sentido amplio en que cabría incluir la lengua, la religión y hasta la pertenencia nacional) es un contexto indispensable para que los individuos puedan elegir su particular modo de vida. Si los derechos humanos tienen como finalidad la protección de la libertad de las personas, su libre capacidad de elección, también deberían proteger los marcos culturales sin los cuales no es posible ninguna elección significativa o con sentido. La identidad cultural, religiosa, lingüística o nacional permite a los individuos ser quienes son y elegir lo que anhelan ser y cómo desean vivir. Todas las opciones humanas están, de algún modo, culturalmente enmarcadas. No se escoge desde el vacío, como los cosmopolitas más puros

ansían creer. El individuo no es un ser abstracto que elige desde la razón pura o descontaminada de creencias culturales en las que necesariamente vive y se ha socializado. Y si bien es cierto que los derechos humanos pertenecen a los individuos, y que nacieron como límite a los abusos y a las injerencias de la sociedad y el estado en la individualidad, como protección de los individuos frente a su disolución en lo común (en las costumbres y los prejuicios vigentes, en los fines sociales, en las razones de estado, en el pensamiento único, en las ciegas necesidades del grupo), también es cierto que, sin la vertebración de la cultura, los individuos están completamente vacíos de contenido, de identidad, no son más que mera naturaleza sin sentido.

Así pues, si la cultura es una condición de posibilidad de la identidad de los individuos, el multiculturalismo plantea razonablemente la existencia de los derechos culturales como derechos humanos *del individuo*. Resalto esto último porque otra versión, menos liberal y más polémica, que aquí no deseo tratar, es la de si existen o no derechos *colectivos* como derechos humanos. La cuestión que traigo a discusión es si la protección individual de los derechos humanos debe incluir o no el derecho individual —y no necesariamente colectivo— a una cultura determinada. No entro, por tanto, en si los derechos colectivos son o no son reductibles a derechos individuales, o a alguna de sus variaciones —como, por ejemplo, a justificaciones para que ciertos individuos tengan privilegios legítimos, o bien derechos individuales que se ejercen colectivamente¹. Lo que me interesa discutir es si los derechos humanos, entendidos como derechos individuales, incluyen o no el derecho a la cultura y, sobre todo, en qué términos, es decir, con qué límites. ¿Qué derechos resultan prioritarios cuando los derechos culturales colisionan con el resto de derechos humanos? ¿Qué debemos hacer cuando aparece un conflicto entre la protección de la cultura, en principio deseable —sobre todo si se trata de una cultura minoritaria o amenazada— y la libertad de los individuos que pertenecen a esa cultura? Puede ocurrir que la supervivencia de una cultura, de sus señas de identidad, entre en colisión con la libertad de sus miembros. ¿Qué derechos humanos deben tener prioridad entonces?

Hay varias formas de abordar esa cuestión. Aquí la planteo a partir de la discusión contemporánea sobre el conflicto entre la igualdad y la cultura y, más concretamente, entre la igualdad de oportunidades y la tesis del multiculturalismo a favor de la protección de la identidad cultural. En otras palabras, cuando el multiculturalismo reivindica derechos especiales para las minorías culturales en el ámbito de la educación, el trabajo, el matrimonio o la atención sanitaria, ¿tales derechos se pueden justificar desde el principio de igualdad de oportunidades o, por el contrario, éste supone precisamente que nadie debería disfrutar de derechos especiales? Pensemos, por ejemplo, y respectivamente para cada ámbito anteriormente señalado, en el episodio del velo islámico en las escuelas, la obligatoriedad de llevar un casco protector en el trabajo —incluso

1. LORA, Pablo de (2006). *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*. Madrid: Alianza.

para los seguidores de la religión *sikh*²—, los derechos de pensión y de viudedad que se pueden derivar de las bodas celebradas por el rito gitano, o el caso de si los testigos de Jehová tienen derecho a una atención sanitaria especial —y, en ocasiones, mucho más cara—, dado su rechazo a las transfusiones de sangre.

I

Una de las cuestiones que debe afrontar hoy día el ideal de igualdad de oportunidades es la relativa a los desafíos abiertos por las sociedades multiculturales. La igualdad de oportunidades nació con la intención de evitar los privilegios sociales vinculados a la cuna, de impedir que podamos pronosticar, desde el nacimiento, el destino social de los individuos. Nació, por tanto, vinculada al ámbito de la justicia social y distributiva. Pero, en la actualidad, los temas distributivos de la justicia deben convivir con los del reconocimiento. No sólo deseamos que los recursos y las oportunidades se repartan con equidad: también anhelamos que lo hagan atendiendo al reconocimiento cultural de los grupos y las personas. La política de la identidad o del *reconocimiento*, según la afortunada expresión que Charles Taylor acuñó en un texto pionero³ sobre estos temas, inunda la filosofía política contemporánea con el mismo afán que, en los últimos dos siglos, lo ha hecho la política de la redistribución. Hasta el punto de que, en palabras de una de sus más pertinaces impulsoras, «las reivindicaciones por el reconocimiento de la diferencia grupal se han vuelto notorias en el período presente, por momentos incluso eclipsando las reivindicaciones por la igualdad social»⁴. Ante tal intento no disimulado de invasión, no hay que extrañarse de que uno de los interrogantes que más fuerza ha cogido en los últimos años haya sido si el multiculturalismo es compatible con el igualitarismo, es decir, si la lucha por el reconocimiento de la *diferencia* corre paralela o, por el contrario, nos aleja de la vieja lucha por la *igualdad* social. Ésos son los términos de un laborioso ensayo⁵ que ha llevado a cabo recientemente el liberal Brian Barry y que ya ha cosechado abundantes réplicas⁶.

2. En muchos medios de comunicación en español se ha promovido el uso de las grafías «sij» y «sijismo», que han sido aceptadas por el diccionario de la Real Academia Española en una edición reciente. No obstante, esta adaptación al español es bastante cuestionable, ya que se basa en un error de interpretación del valor fonético de la secuencia consonántica «kh», que no representa el sonido de la «j» castellana, sino el sonido «k» seguido de una leve aspiración. El origen de este error parece estar en el hecho de que el dígrafo «kh» se utiliza con el valor de la «j» castellana en algunos sistemas de transliteración utilizados para idiomas como el ruso, el árabe o el persa. Sin embargo, éste no es el caso en las lenguas índicas, como el pan-yabí, en las que el dígrafo «kh» se utiliza para transcribir la versión aspirada del fonema /k/. Para más información: <<http://es.wikipedia.org/wiki/Sij>>.
3. TAYLOR, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México: Fondo de Cultura Económica.
4. FRASER, Nancy (1997). *Justicia interrumpida. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Universidad de los Andes: Siglo del Hombre Editores, p. 2.
5. BARRY, B. (2001). *Culture and equality*. Cambridge: Polity Press.
6. Por ejemplo, KELLY, Paul (ed.) (2002). *Multiculturalism reconsidered*. Cambridge: Polity Press.

Mientras que los defensores más progresistas del multiculturalismo insisten en que no es posible pensar la justicia y, por tanto, las relaciones sociales de igualdad, sin respetar las diferencias culturales, Barry pone el dedo en la llaga de lo que parece ser la última versión de la Ilustración y sostiene que la defensa del multiculturalismo es incompatible con el igualitarismo social, puesto que nos distrae de las verdaderas causas de la injusticia social. Según Barry, las minorías culturales tienen derecho a reclamar un reparto más justo de los derechos y los recursos de quienes tienen poder sobre ellas, pero no la protección de las jerarquías culturales que favorecen a los más poderosos dentro de la cultura. La lucha por la igualdad social protege mejor que la política del reconocimiento a las minorías culturales. Cuando el multiculturalismo defiende la excepción a la ley por motivos de identidad cultural, actúa contra sus propios objetivos. Por ejemplo, no tiene sentido, mantiene Barry, que existan excepciones a las leyes sobre la matanza de animales para el consumo humano que impidan los mejores controles sanitarios a cambio de respetar determinadas costumbres o ritos. Si hay un interés público por preservar la salud de los consumidores, dicho interés no puede tener excepciones por razones contrarias a ese interés, aunque sean razones muy insertadas en una determinada tradición cultural o religiosa. Del mismo modo, resulta contraproducente proteger derechos colectivos que amenazan valiosos derechos individuales dentro de los colectivos culturales, como, por ejemplo, permitir que los *amish* no escolaricen a sus hijos o que las jóvenes musulmanas no se puedan negar a aceptar los arreglos matrimoniales que les imponen sus familias. Negar los derechos individuales a favor de los colectivos con el argumento del derecho a la diferencia cultural, es abandonar a los individuos a merced de los grupos dominantes en el interior de sus respectivas comunidades.

Contra esta última posibilidad, también se levanta otro liberal, Kymlicka⁷, pero sin renunciar a la defensa de los derechos colectivos por razones nacionales o culturales. Según el filósofo canadiense, muy sensibilizado por el tema nacionalista de Québec, se deben defender las protecciones externas de las culturas (defender una cultura minoritaria contra los imperialismos), al mismo tiempo que se deben impedir las restricciones internas de las culturas (los intentos de dominación intracultural). Sin embargo, dicha tesis debe hacer frente a una importante objeción: las comunidades culturales no funcionan como asociaciones —que contemplan sin especiales problemas que alguien pueda abandonar el grupo si decide no aceptar las normas internas—, sino como comunidades adscriptivas: su supervivencia depende en gran medida de su capacidad para dificultar la salida de sus miembros que, no por casualidad, lo suelen ser por nacimiento o socialización, y no por decisión voluntaria.

En el polo opuesto, se encuentran los defensores de una concepción de la cultura que podríamos calificar de *esencialista*. Según esta versión extrema del multiculturalismo, la cultura representa *todo* lo que identifica a un grupo o comunidad. Las culturas son, además, entidades separadas entre sí claramen-

7. KYMLICKA, Will (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

te, tienen una fuerte homogeneidad interna (que legitima la represión interior) y no son susceptibles de un análisis crítico desde fuera. Según Seyla Benhabib⁸, buena parte de culpa de la aparición del *esencialismo* cultural fue de los antropólogos clásicos en su afán por buscar coherencia a la construcción y al control del conocimiento, un afán que acababa siendo políticamente útil. Por ejemplo, la práctica del *sati* en la India, según la cual una viuda se inmolaba subiendo a la pira funeraria de su marido, originariamente se realizaba de manera muy local y esporádica, pero, por miedo a que su prohibición causase disturbios sociales, los británicos colonialistas no la prohibieron con el argumento de la defensa de la libertad religiosa. Incluso se buscaron textos religiosos hinduistas que lo corroborasen y, a pesar de las discrepancias internas e históricas —entre región y región, entre casta y casta— de la población, se «homogeneizó» y se le puso la etiqueta de práctica que identificaba a la religión hindú. Es un ejemplo de *pars pro toto* típico del *esencialismo* cultural.

Sin embargo, no todos los partidarios del multiculturalismo desean ir tan lejos. Autores como Bhikhu Parekh⁹ admiten que son necesarios principios universales para una buena convivencia social —siguiendo la mejor estela liberal e ilustrada—, pero insisten en que tales principios deben ser culturalmente interpretados. Los principios universales no aportan todos los significados necesarios para traducirlos en la práctica, porque —no puede ser de otra manera— son siempre pocos, demasiado generales y no impiden que aparezcan conflictos entre ellos. Pensemos, por ejemplo, en el principio de la libertad de expresión. A pesar de que nadie pone en duda su enorme valía para construir una sociedad libre y democrática, casi todo el mundo parece dispuesto a introducir ciertas excepciones en defensa de valores fundamentales, incluida la misma libertad. Muchos creen, por ejemplo, que no debería aplicarse a la pornografía más dura, a la literatura racista, a la negación del holocausto, a la incitación al odio religioso, al insulto a las minorías oprimidas o a la quema de la bandera o de la Constitución. Recientemente, hemos vivido la repercusión mundial del episodio de las viñetas de Mahoma (la publicación en una revista danesa de la imagen caricaturizada de Mahoma con una bomba en la cabeza emulando a un terrorista islámico). No son pocos los liberales demócratas que defendieron la libertad de expresión respecto a la publicación de cualquier contenido o imagen religiosa, a pesar de que, para infinidad de personas, la imagen les resultó moralmente hiriente. Muchos otros, sin embargo, aun defendiendo con igual ahínco el principio de la libertad de expresión, consideraron gratuito y desconsiderado ofender a los seguidores de Mahoma con el único argumento de la defensa sacrosanta de dicho principio. La libertad de expresión es, sin duda, un valor irrenunciable de una sociedad justa y democrática, pero no es un valor absoluto. Utilizarla para ir más allá de sus propósitos, es un ejercicio que no siempre tiene que resultar justificable.

8. BENHABIB, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz Editores.

9. PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking multiculturalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

II

¿De qué modo lo dicho hasta ahora sobre el multiculturalismo afecta a la igualdad de oportunidades? Recordemos el *affaire* del pañuelo islámico en la escuela. El caso se inicia en 1989 en la ciudad francesa de Creil, donde tres chicas musulmanas son expulsadas de la escuela por cubrirse la cabeza con el pañuelo islámico. Unos años después, en 1996, veintitrés niñas musulmanas corren la misma suerte por la misma razón tras una decisión del Conseil d'État. En ambas situaciones, se consideró que el uso del velo en la escuela pública atentaba contra el laicismo que identifica a la República francesa, lo que se convirtió en motivo para justificar la expulsión. El gesto de las niñas desafiaba la neutralidad estatal en materia religiosa y, por tanto, las bases de la República, lo que resultó intolerable para el Estado. No me voy a detener aquí en las complejas motivaciones de todos los actores implicados: en si las niñas efectivamente se embarcaron en un desafío político o si fueron utilizadas por sus líderes religiosos, si los que vieron en la acción de las niñas un indicador de su opresión acertaron a entender algo de lo que estaba pasando, si el estado confundió la defensa del laicismo con la prohibición de la libertad de culto, o si hubo más o menos hipocresías o más o menos exageraciones. Quiero enfocar el asunto desde la perspectiva del principio de igualdad de oportunidades. En este sentido, la pregunta es la siguiente: si se prohíbe que las niñas musulmanas vayan al colegio con el pañuelo cubriendo sus cabezas, ¿se les da o se les quita igualdad de oportunidades? Lo mismo podríamos preguntarnos en el caso de la ley inglesa de 1976 que permite que los seguidores de la religión *sikh* puedan conducir motos o trabajar en la construcción sin el casco correspondiente (porque su religión les impone el uso del turbante), o en el caso de que no se contemple el descanso laboral de los viernes para los musulmanes y los sábados para los judíos, o que en los comedores de empresa no se incorporen menús vegetarianos teniendo empleados hindúes.

Existen, al menos, dos posiciones distintas ante estas situaciones. Si entendemos que una oportunidad indica un *estado de cosas objetivo* (no interpretable según la cultura, la ideología o la religión), si creemos que el valor de una oportunidad es independiente de las disposiciones culturales para aprovecharla, entonces no tiene sentido dar oportunidades especiales a los grupos culturales. Podemos pensar que las creencias morales y religiosas o las disposiciones culturales afectan al uso de las oportunidades, pero eso no altera el hecho objetivo de que tienen o no tienen tales oportunidades. Los seguidores del *sikhismo* tienen las mismas oportunidades de conducir motos que el resto de la población sin una ley especial para ellos, como los judíos o los musulmanes tienen la oportunidad física de comer carne de cerdo, pese a que sus respectivas religiones se lo impidan. De igual modo, las niñas islámicas tienen las mismas oportunidades objetivas que las demás de ir al colegio sin signos religiosos.

Pero si entendemos que una oportunidad es un concepto que *depende de un contexto* (de los sujetos implicados en un contexto), en el que la disposición cultural a utilizar la oportunidad es un factor decisivo, entonces, si no

existe tal disposición (si la cultura no lo permite), tampoco podemos decir que exista una oportunidad, sino únicamente una mera posibilidad pasiva. Sin la ley que permite a los partidarios del *sikhismo* conducir sin casco, sin la libertad de usar el pañuelo islámico en los colegios públicos, sin los menús vegetarianos en los comedores de empresa o sin la posibilidad de sustituir el domingo por el viernes o el sábado como día de descanso, no se puede afirmar que haya igualdad de oportunidades para determinados grupos religiosos o culturales. Si una persona, debido a su cultura o a sus creencias, tiene que pagar unos costes morales muy elevados para poder aprovechar una oportunidad, tanto da que disponga de ella física o formalmente: en realidad, es como si no la tuviera. Para muchos defensores del multiculturalismo, si la igualdad de oportunidades significa que hay que igualar los costes de acceder a los bienes básicos, entonces deberían incluirse los obstáculos culturales entre dichos costes y, en consecuencia, se deberían aprobar leyes especiales o excepciones a la ley para las minorías culturales afectadas.

Como es fácil advertir, el quid de la cuestión es la responsabilidad individual que se está dispuesto a atribuir a las creencias culturales o religiosas. Si consideramos, como hacen los más liberales, que las creencias culturales y religiosas son el fruto de una elección libre, entonces las personas que las asumen son responsables de tales creencias, no pueden alegar que su cultura o su religión les impide aprovechar las oportunidades físicas y pretender, al mismo tiempo, que ése sea un factor ajeno a su responsabilidad, un factor que la sociedad debería compensar de algún modo de cara a igualar sus oportunidades con el resto de la población. En cambio, si consideramos, como hacen los comunitaristas, que dichas creencias no entran dentro de lo que las personas pueden controlar, que no son elegidas en un sentido estricto, sino que vienen impuestas por el entorno; que forman parte irremisible o esencial de la persona, como el color de los ojos o de la piel; que uno no puede desprenderse de ellas con la misma libertad que se puede cambiar de ciudad o de trabajo; que a menudo son «constitutivas del sentido de la identidad individual e incluso del respeto por uno mismo y, por tanto, no se puede actuar contra ellas sin un sentido profundo de pérdida moral»¹⁰; si consideramos, en definitiva, que las creencias culturales más arraigadas son, desde el punto de vista de la elección individual, análogas a las incapacidades físicas, entonces la sociedad no debería responsabilizar a los individuos de tener esas creencias, como tampoco es de recibo responsabilizar a nadie por sus discapacidades.

III

Los liberales como Barry apoyan su tesis en el argumento de que tanto si pensamos que las creencias culturales y las religiosas son libremente elegidas, como si pensamos que no lo son (a nadie se le escapa que casi siempre provienen de la socialización más temprana), lo cierto es que la sociedad debería tratarlas

10. PAREKH, *op. cit.*, p. 241.

como si fuesen elegidas. Por dos razones. En primer lugar, no deseamos que los demás piensen que nuestras creencias culturales o religiosas son una especie de condena, una desgracia que hay que compensar; nadie está dispuesto a asumir algo así como que «lamentablemente creo en Dios, aunque desearía ser ateo». Todo el mundo piensa que sus creencias culturales o religiosas son suyas porque así lo quiere uno mismo, no porque vayan contra su voluntad. Tratarlas como si no fuesen elegidas (pese a que no sean genuinamente elegidas), como si fuesen equivalentes a una discapacidad, es una ofensa para quien las mantiene.

Barry no está solo en la defensa de esta tesis. También Ronald Dworkin¹¹ piensa que las creencias religiosas, como las morales, deben ser consideradas como libremente elegidas, porque son la base desde la que se ejerce la libertad de elección sobre los modos de vida que uno desea llevar, no un obstáculo de la libertad. En la medida que son creencias que sus propietarios desean tener, no pueden ser consideradas como límites de la libertad —límites para el libre aprovechamiento de las oportunidades—, sino como plataformas de la libertad de elección. Harry Frankfurt¹² va aún más allá y advierte que tanto si el determinismo de una preferencia es cierto como si no, podemos establecer una distinción significativa entre las preferencias de primer orden y las preferencias de segundo orden (o preferencias sobre las preferencias). Para explicar su tesis, Frankfurt recurre al ilustrativo ejemplo del «drogadicto voluntario». Un drogadicto puede desear drogarse o no (al margen de por qué se inició en el mundo de la droga, si por voluntad propia o arrastrado por las circunstancias). Naturalmente, está atrapado en las garras de la adicción (su conducta no es voluntaria y acaba, lo quiera o no, sucumbiendo al poder de la adicción), pero ésta no le impide formarse una preferencia sobre si desea consumir la droga o no. Esa preferencia de segundo orden es una preferencia libre sobre la que es posible construir una responsabilidad moral. La libertad consistiría, pues, en querer hacer lo que uno hace, tanto si se es libre como si no de hacerlo¹³. Del mismo modo, pues, las convicciones religiosas deben ser consideradas como si fuesen libremente escogidas, a condición de que los individuos las acepten como propias —podrían no hacerlo—, independientemente de si están fuertemente condicionadas por el entorno social y cultural.

En segundo lugar, los liberales argumentan que los demás no deberían pagar los costes especiales que las creencias culturales y religiosas de unos pocos acarrear colectivamente. No parece razonable, por ejemplo, que haga falta

11. DWORKIN, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.

12. FRANKFURT, H. (1982). «Freedom of the will and the concept of a person». En: WATSON, G. (ed.). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

13. El problema de la tesis de Frankfurt es que un incompatibilista preguntaría, con razón, si las preferencias de segundo orden están a su vez determinadas o no, lo que nos conduce de nuevo al problema metafísico de la voluntad libre. Pero este problema no afecta a la idea que defienden aquí Barry y Dworkin: que los individuos son responsables de sus creencias culturales y religiosas a condición de que piensen que, en términos morales, sus vidas son mejores y no peores con tales creencias que sin ellas.

parar toda la producción industrial de una fábrica los viernes sólo porque uno de los trabajadores, uno entre cien, se niega a trabajar ese día por razones culturales. Por todo ello, los liberales como Barry insisten en que las creencias culturales y religiosas no deben contar como obstáculos ajenos a la responsabilidad individual a la hora de medir la igualdad de oportunidades.

Este segundo argumento depende, de hecho, del primero. ¿Por qué los demás no deberían pagar los costes desiguales derivados de los derechos especiales basados en la cultura o la religión? Si tales derechos especiales provienen del principio de igualdad de oportunidades, entonces la desigualdad de costes no es injusta, puesto que la igualdad equitativa de oportunidades supone casi siempre una desigualdad de costes. Poner autobuses gratis a los niños que viven en la montaña para acceder a los colegios situados en el valle, donde reside la mayoría de la población, es una exigencia de la igualdad de oportunidades que implica costes diferentes según el domicilio de los niños. Ofrecer becas a los niños pobres, subsidios a los desempleados o una arquitectura adaptada a los discapacitados, produce una desigualdad de costes cuya justificación se encuentra en el principio de igualdad de oportunidades. La cuestión, entonces, es dilucidar si los derechos especiales derivados de la cultura y la religión ofrecen una justificación similar a la de la igualdad equitativa de oportunidades. Pero eso significa que el argumento de los costes especiales remite al de si las creencias culturales y religiosas deben ser tratadas como si fuesen elegidas —y entonces no generarían derecho alguno a los costes especiales— o como no elegidas, es decir, equivalentes a una discapacidad inmerecida —y entonces producirían un derecho a ser *compensadas*. Hemos visto que los liberales como Barry no aceptan esta segunda posibilidad.

Pero incluso si los liberales como Barry no tuviesen razón, y aceptásemos que los derechos culturales y religiosos merecen, si se da el caso, una compensación especial, no porque las creencias no sean elegidas —como piensan los liberales—, sino porque implican prácticas sociales cuya realización es más difícil de llevar a cabo porque son minoritarias (porque se enfrentan a más obstáculos sociales, materiales e institucionales que las creencias mayoritarias¹⁴), todavía habría que vencer un problema añadido. Los costes especiales pueden ser tan elevados que acaben generando un problema de cohesión social y perjudicando la prestación global de servicios públicos.

John Rawls esgrime que la libertad religiosa debe ser protegida por las leyes, pero no da derecho a costes económicos especiales para su realización, porque eso plantearía un problema de cohesión social. Supongamos que los

14. Por ejemplo, las infraestructuras educativas, sanitarias y laborales están adaptadas a las necesidades de la mayoría de la población, lo que supone, en ocasiones, una dificultad añadida e inmerecida para las personas con necesidades diferentes y minoritarias, necesidades que pueden provenir de las creencias culturales y religiosas, como la necesidad de tratamientos médicos alternativos a las transfusiones de sangre en los testigos de Jehová, o la necesidad de extremar o reorientar las medidas de seguridad laboral para los obreros de la construcción que profesan la religión *sikh*, que les impide llevar un casco rígido en la cabeza en sustitución de sus turbantes.

católicos necesitan construir una catedral o que todos los musulmanes deben visitar una vez en la vida La Meca para que su libertad religiosa sea efectiva. El incalculable coste económico que eso implicaría provocaría una lógica protesta entre quienes no tienen creencias religiosas tan caras que podría poner en peligro la cohesión social. Para Rawls, el mismo derecho a la libertad religiosa no supone igualar el valor económico de la realización efectiva de esa libertad¹⁵.

Sin embargo, al fin y al cabo ésta es una objeción más política que moral. No nos dice que sea moralmente malo compensar los diferentes costes económicos de la realización efectiva de la libertad religiosa, sino que es políticamente imprudente hacerlo, por más que la cohesión social sea un ingrediente político básico de la vida moral de la sociedad.

La segunda parte del problema sí es estrictamente moral. Sufragar los costes especiales derivados de las minorías culturales y religiosas puede reducir las prestaciones sociales y económicas que reciben los demás. Pongamos, por ejemplo, la negativa de los testigos de Jehová a recibir transfusiones de sangre y, en consecuencia, su deseo de utilizar un tratamiento alternativo que podría ser mucho más caro, tanto que la atención sanitaria a la que todos tenemos derecho se reduciría. ¿Es eso justo? Nos enfrentamos aquí a un problema ético de prioridad de los recursos sanitarios limitados, de justicia distributiva de la sanidad. El racionamiento es un problema común a los sistemas sanitarios actuales¹⁶, pero la cuestión que ahora se abre es si los derechos culturales y religiosos deben contar como una necesidad más a tener en cuenta en la distribución justa de los recursos limitados, una necesidad moralmente equiparable al resto de necesidades sanitarias de los enfermos.

De nuevo, los liberales como Barry dirían que no, puesto que el rechazo a las transfusiones de sangre, por ejemplo, no es una necesidad impuesta o inevitable por parte del individuo, sino una elección libre. Si los testigos de Jehová rechazan la transfusión de sangre, tienen derecho al tratamiento alternativo de mayor calidad disponible, siempre que no hagan pagar a los demás el coste añadido, ya que los demás tienen derecho al mejor tratamiento posible con los recursos igualmente limitados para todos. Las necesidades religiosas no son necesidades médicas, y las creencias religiosas no son creencias involuntarias o que los individuos *no desearían tener*. Un testigo de Jehová no puede afirmar que desearía recibir la transfusión de sangre prescrita pero que sus creencias limitan —a pesar suyo— su deseo, porque, en realidad, lo que ocurre es que, al rechazar la transfusión, el deseo de respetar sus creencias religiosas es superior al deseo de obtener el tratamiento médico más efectivo. Los demás no tienen que ser responsables de las preferencias libres de otros.

Las minorías culturales y religiosas todavía pueden argumentar que el hecho de ser minorías los perjudica en cuestiones fundamentales para su bienestar y

15. RAWLS, J. (1990). *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.

16. PUYOL, A. (1999). *Justícia i salut*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

sus prácticas sociales. Por ejemplo, la investigación médica se centra habitualmente en las necesidades sanitarias de las mayorías, en las que se invierte más y en las que, por tanto, se obtienen logros sociales ventajosos para ellas. Las minorías contribuyen como los demás, pero no se invierte socialmente tanto en sus necesidades. Ahora bien, aun siendo ciertos esos datos, la razón de tal desigualdad no obedece a una falta de respeto hacia los derechos culturales y religiosos, sino que se trata de una consecuencia directa de la laicidad de las instituciones públicas, por una parte, y de la eficiencia social, por otra. Por muy injusto que parezca que no se investigue tanto en alternativas a las transfusiones de sangre como en otro tipo de tratamientos, es lo mismo que sucede con cualquiera de las enfermedades minoritarias o huérfanas que existen, que el número reducido de sus afectados actúa como un claro desincentivo para una costosa investigación. De haber una injusticia, ésta no se fundamenta en la discriminación cultural o religiosa, de modo que no ha lugar para una discriminación positiva por razones culturales o religiosas.

IV

Pero las tesis liberales presentan también algunos problemas en relación con la igualdad de oportunidades. Recordemos que su posición se basa en la distinción entre libertad y circunstancias. Se oponen al multiculturalismo con el argumento de que las creencias culturales y religiosas son elegidas, o al menos sostienen que éstas deben ser tratadas socialmente como si fuesen elegidas. Para mostrar las contradicciones de esta tesis, volvamos al ejemplo del pañuelo islámico en las escuelas. Supongamos que hacemos a la niña musulmana responsable de su acción en contra de la normativa vigente, que prohíbe su uso. En buena lógica, habría que aplicar la normativa y llegar, si es necesario, a expulsar del colegio público a la niña si persiste en llevar el velo. Pero eso significa que la niña o bien se queda sin escolarizar o bien se ve obligada a asistir a escuelas privadas donde podría recibir una educación de menor calidad. En ambos casos, la niña sale perdiendo tanto desde el punto de vista de la política del reconocimiento como desde la política de la redistribución. Ambas opciones coinciden en disminuir sus oportunidades sociales¹⁷.

17. El caso del testigo de Jehová es más complejo. Si no recibe la transfusión y si no tiene dinero para pagar un tratamiento alternativo de calidad, sus oportunidades vinculadas a la salud también se resienten considerablemente. Sin embargo, los liberales le harían responsable de desaprovechar sus iguales oportunidades sanitarias, a pesar de que el coste personal pueda llegar a ser muy alto: incluso la muerte. Aunque los liberales insisten en que es un coste libremente asumido, también es cierto que el testigo de Jehová no desea morir; no es, por tanto, un caso análogo al del enfermo terminal que opta por una muerte digna. Su deseo de vivir con un segundo tratamiento que no implique la transfusión es, lamentablemente, más caro. En este caso, ¿la posible injusticia de reducir los recursos sanitarios para todos que implica darle ese segundo tratamiento más caro, es suficiente razón para dejarlo morir? ¿Y si esa reducción de recursos sanitarios aumenta las probabilidades de morir de otros enfermos que no tienen preferencias religiosas sanitariamente tan caras? ¿Es, al fin y al cabo, una cuestión de costes y beneficios?

Hay que decir que los liberales como Barry (si no están comprometidos con la defensa republicana de la laicidad, como ocurre en Francia) no aceptarían la medida extrema de la expulsión del colegio, con el argumento de que el velo no interfiere en los intereses objetivos de la niña, que no son otros que aprovechar adecuadamente la educación que le brinda la escuela¹⁸. Sin embargo, con ese argumento *ad hoc*, Barry se contradice nuevamente. O bien la niña musulmana tiene intereses independientes de aquéllos con los que libremente se identifica o no los tiene. Si los tiene, entonces la distinción entre libertad y circunstancias es irrelevante. Y si no los tiene, entonces Barry debería aceptar que hay que expulsarla del colegio, porque el argumento de los intereses objetivos no tendría sentido. Pero Barry no puede renunciar a ninguno de sus dos argumentos. El primero lo utiliza para justificar su idea de igualdad de oportunidades, y el segundo, para justificar que la niña no sea expulsada del colegio por sus creencias voluntariamente asumidas¹⁹.

Por otra parte, si dejamos que la niña permanezca en la escuela con el argumento de que *no eligió* sus deberes culturales o religiosos (del mismo modo que un niño discapacitado no elige su dificultad física y la silla de ruedas con que se desplaza), en realidad, estamos diciéndole que su actitud no es verdaderamente suya, sino una imposición externa, lo que, sin duda, resulta una falta de respeto a todas las niñas musulmanas que voluntariamente declaran que quieren cubrirse la cabeza con el velo, y, por extensión, a todos los jóvenes católicos que gustan llevar un crucifijo colgado de un collar, a todos los chicos judíos que aprueban haber sido circuncidados o a todos los *sikh* que se colocan un turbante para ir al colegio. Si la igualdad de oportunidades depende de la distinción entre lo que está o no está en el control del individuo, en los casos señalados no hay manera de evitar la desigualdad de oportunidades.

V

El modo de salir de tan incómoda encrucijada es saltándonos la distinción, tan cara a los defensores de la concepción liberal de la igualdad de oportunidades, entre libertad y circunstancias. La igualdad de oportunidades no debe consistir únicamente en compensar por las circunstancias ajenas a los individuos mientras se permite el resultado desigual de sus elecciones libres, sino en dirimir los resultados sociales que producen explotación y dominación de aquéllos que simplemente producen modos diferentes de vivir. Los primeros son moralmente injustificados, mientras que los segundos son moralmente legítimos. Si la creencia cultural de un individuo le coloca en situación de explotación o dominación ante otro individuo o ante algún grupo cultural, entonces deja de tener igualdad de oportunidades para llevar a cabo el modo de vida que puede llegar a elegir. Pero si vivir conforme a sus creencias no provoca explotación

18. BARRY, *op. cit.*, p. 60-61.

19. Véase MENDUS, Susan «Choice, Chance and Multiculturalism». En: KELLY, *op. cit.*, p. 41.

ni dominación —ni a él ni a los demás—, los resultados desiguales que su modo de vida pueda producir son bien legítimos.

Si la niña musulmana no ha sido obligada contra su voluntad a lucir el velo en público, no veo de qué modo se compromete la igualdad de oportunidades. Hay quien piensa que el velo femenino es un símbolo de la discriminación de la mujer en el islam. Pero ésa es una afirmación que debe ser contrastada con la opinión de las mujeres que voluntariamente deciden usar el velo. Algunas de ellas lo harán presionadas por su entorno, pero otras estarán convencidas de que sencillamente es algo que desean hacer. Después de todo, los sufridos esfuerzos de muchas mujeres occidentales por lograr mantener unos cuerpos esbeltos o la elección de llevar unos incómodos tacones altos también puede parecer un símbolo de la discriminación de la mujer en las sociedades occidentales, que la obliga a adecuarse a las exigencias estéticas de una sociedad machista. Pero si eso no impide que las mujeres tengan igualdad de oportunidades en el acceso al poder y la economía, ni que puedan decidir libremente cómo deben vestirse sin que su libertad les suponga un elevado coste personal desde un punto de vista social, no veo por qué habría que prohibir esas acciones. El objetivo de la igualdad de oportunidades es eliminar la opresión que hace que las personas no puedan elegir libremente el modo de vida que desean llevar. Sólo entonces cabe responsabilizar a los individuos de sus elecciones, cuando éstas se han producido en condiciones de igualdad. La igualdad de condición es indisociable de la igualdad de oportunidades. Ésta no es la sustituta de aquélla, como muchos liberales —y aún más conservadores— todavía piensan.

En el caso de los testigos de Jehová, la verdadera igualdad de oportunidades consiste en garantizar la libertad de elección de sus miembros para poderse desvincular de su comunidad religiosa —si así lo desean— sin un coste personal excesivo. El deber de una sociedad comprometida con la igualdad de oportunidades obliga a poner los medios necesarios para disminuir esos costes personales; no únicamente condenar a los individuos por las consecuencias sociales de sus preferencias, como se desprende de la interpretación liberal de la igualdad de oportunidades.

Ya hemos visto que los liberales como Barry —que declaran su ferviente compromiso con los ideales del igualitarismo— tienen serios problemas para comprender el significado real de la igualdad de oportunidades, pero eso no significa que la defensa del derecho a la diferencia o la política del reconocimiento que promueve el multiculturalismo case mejor con dicho ideal. El multiculturalismo puede actuar, con suma facilidad, como coartada para una profunda desigualdad de oportunidades. Al fin y al cabo, como recuerda Seyla Benhabib, los conflictos culturales más llamativos suelen tener que ver con el trato social que se profiere a las mujeres. La poligamia, la ablación del clítoris, los matrimonios arreglados, la prohibición de que las mujeres practiquen deporte, el velo islámico, son algunos de los ejemplos que involucran básicamente a las mujeres en las tradiciones culturales más conflictivas. Por ese motivo, una pensadora como Susan Moller Okin se ha preguntado con ironía:

«¿El multiculturalismo es malo para las mujeres?»²⁰. Los abusos del multiculturalismo para las mujeres se pueden observar no sólo en la literatura filosófica, sino incluso en las sentencias judiciales que en los últimos años se han pronunciado. Según recoge Benhabib, el argumento de la *defensa cultural* exculpó a un ciudadano estadounidense de origen chino que asesinó a su mujer para limpiar la vergüenza de la infidelidad de ésta, absolvió a una mujer californiana de origen japonés por matar a sus dos hijos tras alegar que se limitó a seguir una centenaria costumbre nipona que se aplica cuando el marido es infiel, y redujo a ciento veinte días de cárcel y una multa de novecientos dólares el castigo a un joven americano nacido en Laos por secuestrar y violar a una chica de su mismo origen geográfico, siguiendo una costumbre ancestral de Laos para poderse casar con ella²¹. «Mi cultura me obligó a hacerlo» no debería ser la mejor defensa jurídica de quien abusa de los demás ni, por supuesto, la mejor manera de proteger el principio de igualdad de oportunidades.

Las mujeres musulmanas deben tener la libertad de cubrirse la cabeza con el pañuelo islámico, pero también deben tener la libertad de negarse a ello contra la posible presión de su entorno familiar y social, incluso la libertad de realizar apostasía si ésa es su voluntad, y de poder hacer ambas cosas sin tener que pagar un elevado coste personal por ello. La igualdad de oportunidades debe igualar las condiciones de la autonomía personal, que incluye el ejercicio de la autonomía moral. El respeto a la diferencia cultural tiene el límite preciso de la opresión que los grupos culturales pueden ejercer hacia sus miembros. Esto es algo difícil de asumir para muchas minorías culturales que, como ya se ha dicho, a menudo se alimentan de las dificultades que ponen a sus integrantes para que no abandonen el grupo. Pero se trata de una exigencia fundamental del principio de igualdad de oportunidades. A éste le debe preocupar más la supresión de la opresión que trazar la frontera siempre imprecisa de la responsabilidad personal. El objetivo es liberar a las personas de los grilletes que les impiden elegir en igualdad de condiciones, procurar que todos, sin distinción —ni siquiera sin distinción por razones culturales— sean capaces de usar las oportunidades formalmente abiertas con igual capacidad de elección. El musulmán y el judío que no pueden comer carne de cerdo deben poder consumir un alimento alternativo, pero también deben poder ingerir carne porcina si finalmente lo desean. Las jóvenes musulmanas y gitanas tienen que disponer de todas las facilidades sociales necesarias para rechazar los matrimonios arreglados. El límite del derecho a la diferencia está allí donde dicho derecho se dedica a amparar prácticas de dominación y de explotación, como la circuncisión femenina, la laceración de las mejillas de los niños y las niñas, la negación a las niñas de una educación física completa, la explotación infantil en el trabajo, los matrimonios impuestos, los ritos de iniciación con vio-

20. OKIN, S. M. (1999) «Is multiculturalism bad for women?». En: OKIN, S. M.; COHEN, J.; HOWARD, M.; NUSSBAUM, M. (eds.). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press.

21. BENHABIB, *op. cit.*, p. 152 s.

lencia desmesurada, la ley del silencio para las mujeres y los parias, el sistema de castas, y muchos otros más.

La igualdad de oportunidades no siempre casa bien con la política del reconocimiento, porque lo que preocupa a ésta es proteger la identidad cultural de los individuos, mientras que lo que interesa a aquélla es impedir que la defensa de la identidad esconda la violación de la autonomía de las personas. La igualdad de oportunidades tiene muy claro que la pobreza, la humillación, la explotación económica, la dominación de la mujer y de las castas inferiores, la marginación social, la falta de educación, son males a erradicar, independientemente de los valores culturales a los que se asocian, mientras que para un tipo significativo de multiculturalismo esas situaciones pueden ser parte indisociable de la identidad cultural. Aquí es donde se vislumbra el verdadero alcance y el compromiso con la igualdad de oportunidades. En la concepción de la igualdad de oportunidades que aquí defiendo, las creencias culturales y religiosas pueden actuar contra la capacidad de las personas de llevar una vida valiosa, mientras que, para una parte del multiculturalismo, lo que cuenta como una vida valiosa es en parte una función de los compromisos religiosos y culturales. En esta versión radical del multiculturalismo, no hay lugar para la igualdad de oportunidades ni para ningún otro principio universalista, ni siquiera, paradójicamente, para el que mandaría proteger a todas las culturas por igual.